

*JOSÉ GAOS AND EDUARDO NICOL:
CONTRAST AROUND TWO IDEAS OF WHAT PHILOSOPHY IS*

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA*

Abstract: *José Gaos's and Eduardo Nicol's concepts of philosophy differ substantially. For the former, philosophy is a sort of personal confession, whereas for the latter it must be the outcome of dialogical achievement (rigorous, systematic and methodic), and as for knowledge, this has to be objective.*

KEYWORDS: PHILOSOPHY; MAN; GAOS; NICOL.

Reception: 29/06/2016

Acceptance: 09/01/2017

* Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, rushgonzalez@hotmail.com

JOSÉ GAOS Y EDUARDO NICOL: CONTRASTE ENTRE DOS IDEAS DE LA FILOSOFÍA

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA*

Resumen: Entre el pensamiento de José Gaos y el de Eduardo Nicol se cierne una diferencia sustancial en torno al concepto de la filosofía. Para el primero, ésta es una suerte de confesión personal; mientras que para Nicol la filosofía debe ser producto de una hazaña dialógica (rigurosa, sistemática y metódica) y el conocimiento tiene que ser objetivo.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA; HOMBRE; GAOS; NICOL.

Recibido: 29/06/2016

Aceptado: 09/01/2017

* Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, rushgonzalez@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente empeño es contrastar dos ideas de la filosofía con base en el diálogo orquestado entre José Gaos y Eduardo Nicol en la mitad del siglo xx. Ambos autores, oriundos de España, llegan a México en 1939 debido al exilio de la Guerra civil española y desarrollan el grueso de su obra filosófica en la Universidad Nacional Autónoma de México.

En 1951 tuvo lugar en México un debate filosófico entre estos insignes pensadores, el cual se originó a partir de la publicación del libro *Historicismo y existencialismo* (1950) de Nicol. En esta obra el autor se pronuncia por la idea de una filosofía sistemática, al tiempo que revisa los principales momentos de estas dos corrientes: Hegel, Marx, Dilthey, Bergson, Nietzsche, Kierkegaard, Ortega y Heidegger. Gaos es invitado a presentar el libro, y lo primero que llama fuertemente su atención es la incisiva crítica del autor contra la filosofía de Ortega. Gaos reconoce que en este texto “Nicol no aplica a Ortega los mismos patrones de medida que a los demás [autores tratados]” (1992a: 236), pues, en este caso, Nicol volcó todo su esmero crítico contra el autor de las *Meditaciones del Quijote*, tratándolo incluso de *sofista*. Finalmente, esto ocasiona que Gaos contraponga otra idea de la filosofía a la propuesta en la obra que presenta, defendiendo si se quiere a Ortega, esto ocasionó un debate filosófico que pocas veces ha tenido lugar en México.¹

En 1900 Gaos nace en Gijón. En 1923 conoce a Manuel García Morente y posteriormente a Ortega, de quien, confiesa, llegó a ser su alumno predilecto.² Muere en México el 10 de junio de 1969. El desarrollo del pensamiento hispanoamericano contemporáneo se encuentra estrechamente ligado con el nombre de Gaos, pues considera que la filosofía es una actividad que concierne a todo hombre.

1 El testimonio de esta polémica quedó registrado, fundamentalmente, en cuatro documentos. Gaos escribe “De paso por el historicismo y el existencialismo” (1951) y “De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipómena” (1992b). Ambos trabajos se recogen en el tomo ix de sus *Obras completas* (1992). Por su parte, las dos réplicas de Nicol son: “Otra idea de la filosofía” (1951a) y “Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico” (1951b). Estos artículos se reeditan en *La vocación humana* (1953), sólo el primero conserva su título, ya que el segundo apareció como “Prosigue el diálogo”.

2 Gaos dice: “es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto” (1982a: 75).

Nicol nace en 1907 en Barcelona y muere en la Ciudad de México en 1990. Su preocupación temática se centra en el ser y, en particular, el ser del hombre, de estas dos preocupaciones se desprenden todos sus temas. Considera que la filosofía tiene que ser sistemática y objetiva.

Ambos autores configuran una idea de la filosofía que será contrastada en el presente artículo. Por un lado, la filosofía se concibe como confesión en primera persona; por el otro, como sistema y, ante todo, como diálogo. Acerca de este contraste Antolín Sánchez Cuervo dice:

[en] la historia reciente de la filosofía en México [...] traslucen dos maneras divergentes y hasta antagónicas de pensar [...] Gaos hacia el subjetivismo personalista [mientras que] la apuesta de Nicol por la alteridad dialógica e intersubjetiva. (2007: 107)

Las razones, de cada una de estas ideas, son defendidas con distintos argumentos y desde posturas encontradas. Aquí sólo pretendo ampliar el diálogo filosófico entre estos dos maestros.³

JOSÉ GAOS: EL PENSAMIENTO INMANENTISTA, O LA FILOSOFÍA COMO CONFESIÓN PERSONAL

Una de las características principales al inicio del ejercicio teórico de José Gaos consiste en reconocer que la actividad filosófica se presenta desanclada de la acotación estrictamente académica. Esto no quiere decir que la reflexión filosófica prescindiera de la academia como ámbito de cultivo o reflexión, sino más bien porque la actividad filosófica habrá de concebirse, ante todo, como una función antropológica, misma que estará asociada con una actividad intrínseca de la cultura.

Trataré de explicar esto. En el pensamiento de Gaos se encuentra presente el anhelo por emancipar la porfía filosófica respecto de los séquitos estrictamente académicos. Este anhelo puede entenderse porque para él la filosofía ha de ser incumbencia de todos: “No porque filosofar haya sido y haya de seguir siendo siempre cosa

³ Quiero subrayar que la investigación filosófica en torno al contraste Gaos-Nicol ha sido escasamente atendida por la crítica contemporánea. Sólo se encuentran dos trabajos significativos: Álvaro Matute (2002: 45-56); y Antolín Sánchez Cuervo (2007: 104-134). Se suma el libro de Aurelia Valero, *José Gaos: una biografía intelectual, 1938-1969* (2015), en el que, en un pasaje (pp. 95-99) poco desarrollado, apenas se menciona el debate entre estos autores.

de algunos tan solo” (Gaos, 1990: 32). La filosofía, en cierta medida, ha estado presente en cualquier lapso de la cultura revistiendo diferentes formas, enarbolando distintas manifestaciones. Justo ahora tiene que enderezarse por una nueva vía, buscando nuevas formas de cultivo y expansión. La filosofía no ha poseído una manera exclusiva de expresión.⁴ Hoy más que nunca se torna urgente la reivindicación de esta gama de posibilidades: “El reto consistía en admitir el derecho de las filosofías bastardas, es decir, oscilantes entre literatura, periodismo y metafísica” (Valero, 2015: 89).

Desde mi punto de vista, considero que la viabilidad de semejante propósito requiere de dos condiciones fundamentales: una formal y otra existencial, las cuales tendrán que cumplirse de manera simultánea. Esto es, se debe configurar una noción más amplia de la filosofía, ya que sólo en esta ampliación podrán albergarse las diferentes concepciones acerca de la vida y el mundo, derivadas de la experiencia existencial de cada hombre. De esta manera, las dos condiciones quedarán engarzadas como fases inseparables de un mismo proceso.

La exigencia de la primera condición formal consiste en desandar la filosofía por la ruta del espíritu de sistema,⁵ es decir, se requiere transformar la definición de filosofía, transitando de la idea de sistema hacia la idea de *camino* abierto (Gaos, 2002: 123 y 126). Para esto, cabe recordar que la filosofía es, ante todo, teoría; y en sentido original significa visión, la filosofía es una manera de ver, es un posicionamiento en el mundo. Desde luego, no existe una sola manera de ver, como tampoco existe una única manera de estar en el mundo.

Gaos se interesa por la recurrente pugna entre sistemas en la historia de la tradición, pues cada filósofo, por su parte, habría asegurado poseer la verdad. Considero que esta crispación, como rasgo dominante en la tradición, se ha debido, entre otras razones, a que la noción de *sistema* se encuentra íntimamente engarzada con la posesión de una *tesis*. Proponer una tesis como verdad inamovible ocasionaría, en breve y de una manera casi inevitable, el recelo de las otras escuelas, pues su validez, amén de que se concebía por encima del tiempo y espacio de sus gestores, en cierta manera,

4 Para Gaos (1990: 96), la filosofía puede expresarse a través de diferentes medios, el ensayo, la poesía, el mito, apuntes, el discurso político, etcétera.

5 Hacia 1958, Gaos decía de sí mismo que “no había conseguido escribir la gran obra que lo consagrara como filósofo y que, desde hacía dos décadas, se esperaba de él” (Valero, 2012: 17). Sus escritos publicados se cuentan como notas para lecciones, apuntes, ensayos, artículos y conferencias.

vendría a cerrar el paso a otras. Desde luego, esta idea de la tradición tiene un tinte hostil; sin embargo, constituye el dato a partir del cual Gaos traza la posibilidad para su idea de filosofía, la cual consiste en transformar el sentido formal de la filosofía.

De esta manera, uno de los primeros rasgos que se esbozan en la concepción de la filosofía, por parte del autor de Gijón, consiste en aseverar que ésta ha de avanzar a contrapelo del sistematismo. Esta imagen se abre paso a contracorriente del ideal clásico de la metafísica, la cual apostaba, entre otras cosas, por el ideal de una verdad perenne.⁶

Otro cuestionamiento del autor a esta imagen del pensamiento es la recuperación de la evanescencia de la realidad. Puesto que la realidad se ha desvelado enteramente dinámica, su evanescencia de lo que es imposibilitaría, sin más la esperanza, un ideal que concibe a la filosofía como sistema. Gaos dice: “no he desarrollado mis ideas en la forma al parecer requerida de una verdadera filosofía: sistemática, *objetiva*” (2002: 13). El autor reconoce que su filosofía no posee la formalidad de un sistema y, por esto mismo, sus aseveraciones no pueden ser objetivas ni universales. La verdad se ha diversificado tanto como sus caminos, precisamente por esto, la filosofía, ahora, más que sistema, ha de entenderse como camino en marcha. Con esto se clasifica a Gaos como un férreo soldado del relativismo.⁷

En suma, puede entenderse la transformación del sentido formal de la filosofía, entre otras razones, porque no se concibe como un puerto de llegada, sino como una marcha incesante que se abre paso entre la pluralidad de opiniones. Para Gaos, la filosofía no puede ser *sistemática* ni *objetiva* por dos razones: en primer lugar, toda comprensión filosófica se da en el tiempo, con lo cual se imposibilita la conclusión de la verdad; en segundo lugar, no puede ser objetiva porque no es universal, pues siempre es un sujeto quien construye circunstancialmente cada proposición. Dice Gaos: “hay realidades que sólo son aprehensibles por un sujeto individual, [toda vez] que no puede menos de aprehenderla en cuanto individual” (1992b: 262). La negación de la sistematicidad, la objetividad y la universalidad serán determinantes en la concepción filosófica del autor de Gijón.

6 La ausencia de una tesis nuclear en el *corpus* filosófico es una característica de la configuración filosófica que Gaos (1992b: 263) comparte, pues sostiene que, en lugar de defender una tesis, la filosofía tiene que aprender a caminar las veredas del pensamiento en cada circunstancia.

7 La posición relativista de Gaos tiene en Nicol su más firme opositor. Para este último, la verdad, lejos de ser relativa, debe ser universal y de facto.

Dicho esto, expondré la segunda condición mencionada: la existencial. Desde esta perspectiva, la filosofía es una actividad cuasi natural de todo hombre; no obstante, esta aseveración se basa, a su vez, en dos supuestos: por un lado, el hombre debe tener la capacidad intrínseca para intuir o interpretar la realidad y, por otro, estar en la situación.

En este sentido, la peculiaridad del hombre es tener una razón que, por antonomasia, interpreta su realidad. Mediante esta capacidad intuitiva comienza una forma de existencia, que de manera permanente interpreta lo dado. El hombre existe interpretando su entorno, por lo cual desarrolla la filosofía. Gaos dice: “El hombre tiene por naturaleza la razón, la razón filosófica. Naturalmente, pues, razona o raciocina, filosofa” (1993b: 133). Esta concepción de la razón, casi natural del humano, le permite filosofar.

Esta razón se encuentra íntimamente ligada con la existencia: “la palabra razón significa en la obra de Gaos ya una forma de la razón ligada a la vida humana” (Xirau, 1980: 307). Ésta se encuentra presente y activa en todas las actividades del hombre, es vital porque al interpretar el entorno manifiesta plenamente su fuerza de transformación y ni el acierto ni el error de una proposición hacen dudar de su presencia.

El hombre es racional no porque su esencia se encuentre ubicada en esta capacidad, sino porque, cualquiera que sea su postura, es capaz de articular una interpretación acerca de sí y de lo otro. Gaos insiste en una conveniencia natural entre la razón y lo ajeno; la razón posee una naturaleza simbólica, por la cual el hombre se adapta para el ejercicio de una vida lógica y de sentido (Gaos, 1993b: 133). Esta ampliación del horizonte de comprensión, le permite al autor integrar tanto las partes como las acepciones de la razón en una sola, proyectándola sobre la fuerza de su motilidad.

Por otro lado, para Gaos, existir es poseer una concepción del ser. Si el hombre existe formulando interpretaciones, significa que, de cualquier manera, posee una idea acerca de la realidad, es decir, una idea del mundo: “Nosotros, los presentes, tenemos, pues, efectivamente, una *idea del mundo*” (Gaos, 1994: 27). Sin embargo, debe resaltarse que cada hombre existe poseyendo una idea del mundo, demuestra que, sea cual fuere su situación, tiene ya de cualquier forma una posición en el mundo. Esto es, todo hombre necesita una preconcepción del ser precisamente para ser.

Gaos define al hombre como el individuo que posee un punto de vista irrepitible: “El individuo es un punto de vista en el universo” (2002: 153). Cada proposición es singular, pues todo hombre posicionado en el mundo resulta irrepitible; esto es, cada individuo despliega su ser en un espacio y en un tiempo intransferible, por lo que resulta singular en el más estricto de los sentidos. Cada punto de vista se

construye desde una circunstancia específica, por lo tanto la proposición emanada de ahí es en sí misma irrepetible. El ideal del conocimiento que puede derivarse de esta concepción presenta la nota de provisionalidad, pues la validez de un conocimiento sería conveniente con cierta situación espacio temporal y nada más. A partir de esta postura, Gaos asevera que no puede haber “un diálogo filosófico a fondo: filosóficamente, a fondo no puede haber más que monólogo en soledad” (1982b: 427).⁸ Con esto queda claro que uno de los aspectos de la filosofía de Gaos es la imposibilidad de objetividad y universalidad.⁹

Influido por Heidegger, Gaos retoma el ideal de la destrucción como directriz para explicar el conocimiento. El autor dice, “en efecto, la filosofía acabó por presentarse como una racional destrucción y reconstrucción de la propia vida y personalidad [del] mundo” (1993b: 49). Esta idea de destrucción, en epistemología, dice que el individuo debe revisar permanentemente sus proposiciones tan pronto las haya formulado. Cada formulación simbólica, en alguna medida, posee razón, pero ninguna posee la razón. De esta manera se llega al cabal cumplimiento filosófico de las dos condiciones originalmente formuladas. El autor se reconoce como un personalista.¹⁰

Desde la perspectiva personalista de Gaos, cada hombre es portador de su filosofía: “Mi filosofía, lo que yo puedo llamar así, en sentido indicado, está determinado

8 Esta idea del pensamiento como monólogo en soledad, la ausencia de sistema, así como la falta de objetividad y universalidad, en tanto rasgos de la filosofía de Gaos, marcará la pauta para que Nicol intercale otra idea de la filosofía eminentemente encontrada.

9 Nicol, frente a Gaos, parte de una base distinta acerca del ser y el conocer, defenderá la objetividad, la universalidad y la sistematicidad como propiedades inalienables de la filosofía. Asimismo, Nicol encuentra en la expresión (del hombre) y en la fenomeneidad del ser una base para refundar la filosofía, pues para él, “en el programa de la renovación de la ciencia primera tenía que figurar ante todo el restablecimiento de la evidencia del ser. Dicha ciencia puede denominarse metafísica de la *expresión* porque revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo o comunicativo” (1974: 122). Para Nicol, el individuo aislado es una abstracción del sujeto real, no existe el individuo aislado, todo individuo pertenece ya a una comunidad lógica, es decir, a la comunidad de la razón; de ahí que toda forma de conocimiento suponga su objetivación, el cual, por cierto, puede representarse sólo mediante una referencia común simbólica; en el diálogo acaece la verdad del ser, la cual, por ser universal, puede traducirse como la primera y más segura de las posesiones del hombre.

10 Gaos dice: “Nicol sabe que soy, más bien que historicista, personalista, en el sentido de la sentencia, qué clase de filosofía se profesa, depende de qué clase de hombre se es” (1992a: 245).

por una cierta idea de lo que la filosofía debe ser para mí y en mí” (1993a: 7). Cada hombre filosofa porque posee la disposición natural para el conocimiento. El criterio de la filosofía sería el inmanentismo, porque finalmente lo que pasa “con la palabra ‘*idea*’ pasa lo que con la palabra ‘*historia*’, *idea* es, también esencialmente, *idea* ‘de’ algo” (Gaos, 1994: 18). Así, pues, la filosofía precisa de un representante, porque es una manera personal de ver, lo cual es el resultado de alguien que ya se encuentra posicionado. En torno a este criterio Gaos afirma: “los [filósofos] de la edad contemporánea hasta los de nuestros días, erigen en criterio de la filosofía su propio inmanentismo” (1990: 96). Este inmanentismo obliga a que el sujeto se encuentre consigo mismo, tornándolo en alguien absolutamente responsable de lo que hace y lo que dice.

De esta manera se accede a la idea fundamental de la filosofía como confesión personal. Aquí, el autor se hunde melancólicamente hasta los rincones más inexpugnables de la soledad. La verdad ha de ser ante todo para mí, ha de valer para mí, ha de tener sentido sólo para mí: “el auténtico personalista debe responder [así]: mi filosofía es el pensamiento de algo aprehensible solo por mí... , las respuestas son definitivas solo para mí y nada más” (1992b: 265). Pues dicha verdad se correspondería con lo que percibo en este momento y en este lugar. En algún sentido, esta verdad habrá de ser incompatible con la de los demás. Esta verdad, dice Gaos, “me impone con una responsabilidad absolutamente singular, que no puedo descargar sobre nadie, que no puedo compartir con nadie” (2002: 145). La experiencia personal de la vida es la fuente del conocimiento, es irrepetible e intransferible. Esta experiencia del conocimiento hunde al individuo al rincón más abismado de la soledad.

Mi filosofía estaría condenada a la incompreensión en tanto ha sido creada en la más estricta soledad. “No hay forma de compañía, de comunicación, de identificación, que reduzca del todo, sin residuo, que suprima, que aniquile la soledad, la individuación” (2002: 147). El conocimiento sería el pretexto para la incomunicación y para la singularización más extrema, la cual, en el peor de los casos, resulta incomunicante. Dice Gaos, “qué es *ser yo*, sino este *pensar* —no compartido, no comprendido; este *amar*— sin fusión del espíritu; este estar en mi tiempo —a destiempo, este ser— en la sola realidad de este *Augenblick*, del *punto de vista de este momento*” (2002: 166-167). El misterio del ser es la individualidad. La verdad refugia ahora como misterio incomunicante.

Gaos explica la singularidad por la esencial historicidad del hombre, o por la fundamental manera de estar posicionado en el mundo. Ambas formas de ser descubren

al hombre en su más estricta individualidad.¹¹ La historia es la forma del tiempo de alguien en concreto; también la posición en el mundo es la manera del individuo en la realidad. No obstante, para el autor, no es posible un diálogo auténtico entre dos filósofos, pues “la Filosofía de la Filosofía ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor. [Esto es] que no puede ser compartida por nadie más” (Gaos, 1982b: 427). El hombre está condenado a ser único porque su existencia, como su perspectiva, resulta intransferible. En este punto puede atisbarse cómo el personalismo de Gaos decanta en cierto escepticismo. En torno a esto, Aurelia Valero dice: “el personalismo de Gaos sostiene su simultaneidad temporal y su arraigo en el sujeto pensante, solitario en su fondo último” (2012: 11); esto es, de la racionalización de esa experiencia surgió y se nutrió su muy particular escepticismo que llamó personalismo.¹²

Finalmente, cabría agregar que, pese a la renuencia del autor por compaginar la filosofía con una práctica académica, entendiendo ésta como el camino elegido para tematizar no sólo la realidad, sino la misma estructura de la práctica filosófica, hay una posibilidad para distinguir la filosofía como actividad común de cualquier mortal respecto de ésta como vocación y profesión. Para entender esto mencionaré que, desde la perspectiva del autor de Gijón, todo hombre es portavoz de una filosofía, pese a tener una idea académica de lo que ésta pueda ser. También resulta cierto que no todo hombre ha elegido el camino de la reflexión en torno a la tradición como forma profesional de vida. Considero cierto remanente teórico que permite distinguir

11 En la filosofía de Gaos se exponen las bases para la exaltación de la individualidad del hombre, no obstante, no se encuentra el camino de regreso para integrar este individuo a la universalidad. Esto se debe a lo antes mencionado, a saber, cada hombre es un punto de vista irreductible e intransferible en el universo: “todas las filosofías valen lo mismo, porque todas las vidas personales valen igual [no valen sino lo que cada una vale en la soledad de cada quien]” (Hurtado, 2012: 128-129). Esta ponderación del individuo de Gaos encuentra, en la filosofía de Nicol un revés frontal. Para este último no es posible hablar de individuo, sino de sujeto, el cual, al estar sujeto, no está de ninguna manera solo, siempre está en relación vital con el otro.

12 El escepticismo de Gaos le sobreviene como consecuencia de una suerte de hastío ante el concierto de las múltiples verdades que brotan de la historia de la filosofía: “he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo. [Aunque] estos últimos ya no pude acogerlos como *la* verdad. Ya estaba escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores” (Gaos, 1982a: 60).

cualitativamente la práctica filosófica como producto de la razón vital o actividad existencial de todo mortal, y la filosofía como llamado profesional. No cualquiera es capaz de escribir un libro sobre la historia de nuestra idea del mundo o explicar rigurosamente el sentido del ser y el tiempo. Esta última tarea sí es competencia sólo de algunos.

Ahora bien, desde el punto de vista de Gaos, los móviles que han hecho posible a la filosofía son: la soberbia, la curiosidad y el afán de lucirlos. Esto es, los componentes auténticos de la vocación¹³ filosófica serían los siguientes: “el afán de superioridad y dominación por el *saber* y [el afán] de lucirlo” (Gaos, 2012: 36). Esto es, la esencia de la filosofía estaría caracterizada, ante todo, por un espíritu de soberbia, un afán de superioridad y dominación por el saber, y el anhelo de lucirlo.

En contraste con esto, Nicol afirma que la vocación es un llamado a ser, una invitación a desplegar su potencia. Desde luego, existen diversos caminos para ser, y el llamado de la profesión filosófica sólo es uno. Cabe señalar que toda profesión precisa de un llamado y de una atenta escucha, sólo quien escucha el llamado y se deja conducir por las musas estará en camino de esa ruta. El origen psicológico de la disposición a la filosofía es muy personal: la curiosidad, la vocación, la admiración, el miedo, la *philia*, la soberbia. No obstante, para Gaos la profesión siempre se elige (2002: 121; y 2012: 33 y ss.). Para él, quien elige el camino profesional de la filosofía está todavía más condenado a existir en la catacumba de la soledad. No por ello, el estudioso de la filosofía se encuentra imposibilitado para crecer. Al elegir su vocación, la recompensa de la vida es tematizar las ideas filosóficas como modo de ser en el mundo.

Para Nicol, la vocación es una fuerza irracional que mueve a la razón; aunque no ha sido el único móvil de la filosofía en la tradición. Gaos piensa que junto con la vocación también se encuentra la soberbia como motivo extrarracional, afirma:

13 Son pocos los pasajes en los que Gaos refiere a la vocación filosófica, en algunas ocasiones lo hizo indirectamente y en otras se deslizó hacia el espíritu de soberbia; de hecho, para él, éste es el móvil primero de la filosofía y no la vocación. Cabe agregar que el autor de Gijón no se ocupó de la vocación propiamente como tema, es decir, no la integró a sus conceptos. Algo diferente sucedió con Nicol, quien ve en la restitución de la vocación la condición de posibilidad para la reforma de la filosofía, dice: “La reforma de la filosofía es una restauración de su fundamento. El fundamento es vocacional. La vocación da sentido al quehacer de la razón” (Nicol, 1980: 312). Este autor lleva a cabo una investigación y conceptualización en torno a la vocación.

[...] la filosofía no es más que una especialización extrema de la función general de la inteligencia o la razón; y que la posibilidad de tal especialización extrema pudo ser, y es de hecho, [el sentimiento de superioridad]. La soberbia es, pues, lo que sostiene a la filosofía. (1993b: 155-156)

Por esto, la razón, para el autor de Gijón, no puede ser de ninguna manera pura, ya que junto al amor puede encontrarse la explicación de una voluntad soberbia, la cual es una voluntad de dominio.¹⁴ Esta voluntad de dominio sería, en último caso, la causa de la configuración lógica del argumento ontológico. Debido a esta soberbia, el filósofo se ha atrevido a plantear la pregunta por la totalidad del ser; a mentar a “Dios, la inmortalidad del alma, se ha empeñado en probar o demostrar semejantes objetos” (Gaos, 2002: 22). Se diría que sólo por soberbia la filosofía ha osado preguntar por el origen de todas las cosas, demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Para Gaos, la soberbia sostiene a la filosofía, mientras para Nicol su condición existencial de posibilidad se cifra en la vocación, la cual entiende como ímpetu y diálogo, llamado *philial* y disposición desinteresada hacia el ser: “La ciencia nace cuando el hombre actualiza por primera vez su capacidad de contemplar el ser desinteresadamente, libre por tanto. La vocación es el *ethos* de la ciencia” (2000: 384). Para Nicol, la filosofía sólo es posible por amor (*philia*), es decir, disponerse sin más al ser en sí. La filosofía, dice, es la última de las vocaciones.

EDUARDO NICOL: LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA Y COMO VOCACIÓN HUMANA

En contraste con Gaos, Nicol propone otra idea de la filosofía, caracterizada por la objetividad, la racionalidad, el método y el sistema. Una de las consignas asumidas por el autor catalán, inspirado en Edmund Husserl, consiste en trastocar la filosofía en una ciencia estricta. Desde luego, el camino que sigue es diferente al recorrido por el autor de *Las investigaciones lógicas*. Sin embargo, en el presente artículo destaco

¹⁴Esto significa que para Gaos, la filosofía como profesión estaría marcada por tres elementos: la vocación, la soberbia y la singularidad incommunicable de sus aprehensiones: “La filosofía es entonces soberbia inteligente pero solitaria, conciencia de la radical concreción histórica y personal del pensar; en última instancia, auto biografía, confesión, un mero relativismo escéptico, un menester personal, incapaz de articular mensajes que trasciendan la inefable singularidad del filósofo” (Sánchez, 2007: 110-111).

únicamente las líneas que conciernen a la imagen de la filosofía; con el fin de resaltar el contraste que se cierne con José Gaos.¹⁵

Para Nicol, el camino de la filosofía es el mismo que el de la ciencia.¹⁶ Cabe aclarar que las motivaciones de esta incidencia entre ciencia y filosofía no tiene por objeto empatar la filosofía con la arquitectura de una ciencia en particular, tal como lo pretendió Kant, respecto a la mecánica clásica, o Husserl, respecto a la matemática pura. El autor catalán construye una ampliación del concepto de ciencia, lo cual permitirá incrustar, en una incidencia recíproca entre metafísica y ciencia. Nicol dice: “Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, [objetividad], método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana” (1990: 411). En primer lugar, el criterio de científicidad para el conocimiento, que puede desprenderse de esta afirmación, requiere de dos agencias, una de corte formal y otra de corte existencial. En segundo lugar, precisa que el concepto de ciencia no debe identificarse con una disciplina especial acotada por su objeto o su método; sino como un conjunto de saberes hilvanados sistemáticamente mediante principios afines.

El concepto de ciencia en el pensamiento del autor barcelonés experimenta un ensanchamiento, pues ésta no se mide en virtud exclusiva de su forma ni por el resultado de sus indagaciones; sino que se incorpora un elemento, por así decirlo, extrarracional, el cual ha estado presente como motor de todo sistema: dicho elemento es la vocación de verdad. Así, el criterio de científicidad requiere de dos métodos: el técnico y el vocacional. “La ciencia requiere el método porque es método. O sea ella requiere dos métodos, y no uno solo [esto es], el método vocacional y el método técnico” (Nicol, 1990: 94). Este último es la suma del conjunto de elementos compuesto por la racionalidad, la objetividad, el método y el sistema.

15 En 1951 Gaos reconoce que Nicol se encuentra en marcha hacia la configuración de una filosofía propia, orientada a la superación del historicismo y el existencialismo: “Los filosofemas que interesan a Nicol son los más importantes en la actualidad, y tienen unidad que no se reduce a la de importancia, sino que radica en la de tema o problema y de meta” (Gaos, 1992a: 233-234).

16 Esta idea nicoliana surge tempranamente a contrapelo de Gaos, pues se observa cómo en su segunda réplica, Nicol considera que la integración del conocimiento tiene que construirse de manera sistemática y dialógica, es decir, la filosofía ha de estar caracterizada por un espíritu de sistema, donde “no [haya una] verdad subjetiva, ni pensador solitario, ni filosofía personal, la verdad comunicada es común” (1997: 338).

Técnicamente, el conocimiento científico debe ser riguroso. Desde luego, no cualquier forma de conocimiento está obligada al rigor, sino sólo aquella comprometida con la objetividad.¹⁷ Es decir, sólo el conocimiento que posee la consigna de articular proposiciones con un sentido de verdad está obligado a discurrir con rigor y método. Este punto es importante, pues a partir de él se evidencia el contraste entre el perspectivismo de Gaos y el espíritu de sistema de Nicol. En ciencia, el método obliga a una catarsis por parte del sujeto. Dice Nicol que mediante el método se inhibe estrictamente lo subjetivo (o sea lo arbitrario). Es decir, la función principal del método en la filosofía consiste en que se inhiba la arbitrariedad que pudiera derivarse de las impresiones subjetivas, obliga a atenerse a lo otro, a lo dado: “el método se opone a la arbitrariedad. Por esto, aunque la ciencia incurra en errores, estos errores no son nunca arbitrarios, y las opiniones subjetivas no son nunca científicas, aunque sean ciertas” (2000: 381). La función del método se encuentra íntimamente conectada con la noción de objetividad del conocimiento. Sólo por la vía del método, el conocimiento puede despersonalizarse y apostar por la objetividad. Cabe aclarar que esta objetividad pregonada por el autor catalán no se identifica con el anhelo de una verdad absoluta e inamovible de la teoría; más bien se logra mediante un ejercicio transubjetivo. Se diría que la objetividad obliga al investigador a atenerse a lo otro y su parecer: “La objetividad, es un carácter esencial de la ciencia. La objetividad se opone a la subjetividad” (2000: 381). Ésta consistiría en el reconocimiento fáctico, por parte de los investigadores, de la existencia común en cuanto objeto de estudio de la realidad mencionada. La objetividad no es una verdad teórica inamovible, consiste en el reconocimiento conjunto de la independencia del ser. Por esta razón, Nicol afirma: “la objetividad, como requerimiento metodológico, no podría lograrse sin una condición existencial que permita considerar las cosas como objetos en sí” (2000: 380). En este punto se aprecia una de las diferencias sustanciales entre Gaos y Nicol, en el primero, no puede hablarse de objetividad; para el segundo, el conocimiento filosófico debe ser, por antonomasia, metódico, asimismo debe dirigirse hacia la objetividad.

¹⁷ Para Nicol, la objetividad del conocimiento se sustenta en la naturaleza dialógica del pensamiento: “no hay problemas individuales en filosofía, sino maneras individuales de sentirlos y pensarlos” (1997: 322); el conocimiento nunca se da de una manera aislada, sino mediante la referencia común a un objeto. La objetividad aflora en esta común referencia entre los parlantes a un objeto afín.

Ahora bien, para Nicol la ciencia es racional porque la realidad de la que se ocupa también lo es y porque emplea una razón corregida:¹⁸

Lo mismo hay que decir de la racionalidad y del sistema. La ciencia es racional [ante todo] porque la razón que emplea está sometida a método y sistema. Es una razón corregida, o sea correcta: es la verdadera, la auténtica razón. Así también, lo característico de la verdad científica es el intento de coordinación de los conocimientos obtenidos, esto es el sistematismo. (Nicol, 2000: 381)

La ciencia es la corrección de la *doxa*. Esta última es una opinión sin fundamento y no está comprometida con la verdad; la ciencia, por lo tanto, es una segunda mirada, la cual se encuentra sujeta al método y al orden del sistema. La racionalidad de la ciencia significa que ésta es capaz de producir proposiciones racionalmente inteligibles y dialógicamente discutibles. La racionalidad en la ciencia se liga con el método, ya que la inteligibilidad y viabilidad de una proposición dependerá, en cierta manera, de la sujeción de la razón a la horma del método. Una proposición racional sería asequible en tanto puede ser inteligible y por lo mismo también cuestionable o discutible; es decir, puede constituir el debate o diálogo. Una proposición que no es inteligible, no puede ser objeto de una disputa, pues no se comprende, se encuentra supeditada a la pura subjetividad y a la arbitrariedad del individuo. Muy a pesar de Gaos, Nicol afirma que la aprehensión es intransferible; la verdad no se da a nivel de aprehensión, sino en el *logos*. En este punto, Nicol lanza una dura crítica a la idea individualista de Gaos, pues este último se ha quedado ensimismado en una filosofía recluida en la catacumba de la subjetividad; mientras que, por otra parte, el autor catalán dirá que “la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad común, hecha patente por el *logos*, la verdad no está en la aprehensión, sino en el *logos*” (Nicol, 1997: 335); esto significa que la verdad se hace común mediante la expresión, o mediante el ejercicio simbólico del *logos*. Esto, finalmente, permite romper el ostracismo del sujeto. Este *logos* es concebido como *trans-logos* y no es un invento de teoría, sino la forma técnica de referirse a

18 Puede señalarse una diferencia más entre Gaos y Nicol; para el primero, la razón siendo simbólica puede contarse como promotora de alguna filosofía, ya que estando posicionada en el mundo posee una idea de la vida y del mundo. Por el contrario, en Nicol, la razón filosófica es invariablemente sólo la razón corregida, esto es, aquella que se ha elevado por encima de la subjetividad y conducido por el camino del método hacia la verdad.

la comunidad racional. El hombre no es individuo, sino sujeto que existe en la comunidad lógica.

Asimismo, Nicol piensa que el conocimiento científico y filosófico debe ser sistemático; no obstante, es conveniente aclarar que el concepto de sistema, como nota de la filosofía, posee una connotación distinta a la esgrimida por Spinoza o Hegel. La idea de sistema no está ligada a la noción de una hipótesis inamovible. De hecho, para el autor de *Los principios de la ciencia*, la vinculación entre la filosofía y la idea de sistema se reitera de tres maneras. En primer lugar, la filosofía ha de ser sistemática, ante todo, porque *la realidad es un sistema*. Esta observación es importante. En Nicol, la realidad se encuentra sistemáticamente reunida mediante dos factores: el devenir y el *logos* (cfr. González, 2002: 90-91). La realidad, al ser sólo una, resulta indesglosable; mientras la filosofía, por dirigirse temáticamente al problema del ser, habrá de orquestarse también como sistema. El sistema, como nota de la filosofía, no se corresponde exclusivamente con el sentido formal de ésta, sino también se corresponde con la forma engarzada de la realidad.

En segundo lugar, lo sistemático en el conocimiento puede entenderse a partir del devenir de las ideas. El tiempo es un orden y, en cuanto tal, no conoce rupturas, cada novedad se explica a partir de lo que ya fue, ninguna revolución del conocimiento, por más atrevida que sea, será capaz de anular el pasado. Cada innovación del conocimiento se encuentra cimentada en sus antecedentes teóricos y se encuentra también propiciada por cierta circunstancia histórica (Nicol, 1997: 333). Esta imagen del devenir del conocimiento —acaecida en el entrecruzamiento de los vectores histórico y teórico— sugiere la idea de una orquestación epistemológica en marcha, donde el mismo desenvolvimiento de las ideas constituye el principio de su sistema. Así, “lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento, a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad de itinerario” (Nicol, 1989a: 18).

En tercer lugar, la ciencia puede entenderse como sistema porque no es reducible o equiparable con una disciplina específica del saber. Por el contrario, ésta es un sistema de saberes dirigidos por el rigor, la racionalidad y el método. Un conjunto de saberes desarticulados y sin método están teóricamente desestructurados, es decir, no poseen sistema. En contraste, la ciencia, como construcción rigurosamente articulada, es un sistema de saberes, expresados mediante juicios ordenados y sistematizados.

Esta última noción de sistema permite a Nicol realizar un ajuste con la tradición. Si se toma como criterio de la ciencia la articulación de los elementos mencionados (racionalidad, método, objetividad y sistema); entonces, la metafísica dejaría finalmente de ser mero epílogo de la ciencia, es decir, una metaciencia. O si se

quiere, la metafísica, al cumplir cabalmente con esos cuatro elementos, *se erige al fin en una ciencia estricta*; motivo por el cual, el autor suele hablar indistintamente de la filosofía o de la ciencia.¹⁹ Ambas hacen lo mismo: “el camino de la ciencia es siempre el mismo en todos los tiempos y en todas las ciencias” (Nicol, 1990: 429). Desde luego, las ciencias se distinguen entre sí por su objeto específico y por el método empleado en su estudio. A cada ciencia especial le compete el estudio de un relieve del ser y este objeto particular marca la pauta metodológica a seguir. Ahora bien, respecto a la metafísica, el autor la denomina ciencia primera porque da cuenta de los principios, del fundamento del conocimiento y de la existencia. De hecho, el autor catalán piensa que en la reestructuración de la forma, la metafísica puede sobreponerse a la crisis, resarcir su camino, pues lo que ha llevado a la crisis ha sido el olvido en la modernidad del fundamento existencial que, desde el origen de la tradición, ha propiciado la factura de la verdad. Este principio olvidado es la vocación por la verdad.

No es casual que, junto a la noción de un sistema de conocimiento riguroso, Nicol también entiende a la ciencia como una vocación humana. Mediante esta aseveración, el autor quiere recuperar el motor existencial que ha propiciado la hazaña de la verdad en la filosofía. Porque hoy no se trata de medir la filosofía con una ciencia específica, sino de que cada ciencia especial retenga el insigne título de filosofía. Porque un conocimiento, cuando carece de la promoción de la *philia*, aun cuando sea cierto, no le es suficiente para ser considerado verdad científica. La certeza no es criterio de científicidad, sino la sapiencia. La filosofía trasciende no por sus respuestas, sino por su porfía buscadora. Es decir, la vocación sería el *ethos* de la ciencia.

De esta manera, en la obra de Nicol se redimensiona el concepto y sentido de la vocación como parte de la filosofía misma.²⁰

En primer lugar, la vocación es un llamado a ser, los elementos que la definen son el ímpetu y el diálogo: “Hemos de considerar a la vocación como *ímpetu* y como *diálogo* [...], el carácter vocacional del ser es anterior a toda llamada y a toda decisión” (Nicol, 1974: 200). En otra parte, el autor agrega:

19 Ambrosio Velasco Gómez dice que “a diferencia de la opinión dominante en la filosofía de la ciencia contemporánea, Nicol piensa que no hay oposición entre ciencias y humanidades” (2009: 48).

20 Mediante la restitución de la vocación como principio existencial de la ciencia, Nicol enarbola el proyecto de *la reforma de la filosofía*, una de las pautas que propone para superar la crisis contemporánea consiste en recuperar su fundamento vocacional (*cf.* Nicol, 1980: 177 y ss.).

[...] la vocación es *mi* vocación porque, a decir verdad, es mi ser el que llama. Ese ser tiene una capacidad para llamar simplemente porque él no está dado con la limitación *final* de lo que está completo [...], de lo que él dispone al comienzo, es de una capacidad de originalidad. Esa *disponibilidad* [...] es el dispositivo en tensión de sus capacidades individuales. (Nicol, 1990: 288)

Esta *disponibilidad para ser* es la forma vocacional común, mientras que *las capacidades individuales* marcan el dispositivo singular de cada vocación. Ésta es una fuerza libre, es un ímpetu cuya marcha se va resolviendo únicamente atendiendo el llamado del otro para ser. En la vocación es el hombre quien llama al hombre, por esto debe entenderse como ímpetu y diálogo. ¿En qué consiste el *ethos* de la ciencia? Nicol dice: “la vocación es el *ethos* de la ciencia. Sin el *ethos* vocacional no hay ciencia” (2000: 384). Es prudente decir que el *ethos* de la ciencia está caracterizado por dos particularidades: *el estado de alerta y la sumisión ante la realidad*. A este respecto el autor dice: “la actitud científica requiere una [...] mirada alerta y vigilante (que es lo que originariamente significa *alétheia*)” (2000: 386); este estado de alerta es la capacidad de colocarse frente a la realidad con una actitud interrogativa para alcanzar la contemplación desinteresada del ser, lo cual significa libre “y sumisa ante el ser que es objeto de interrogación metódica” (2000: 384). Quien asume en su vida el *ethos* de la ciencia, asume el compromiso de dar razón de lo que es, tal como es en sí mismo. La ciencia nace cuando el hombre actualiza por primera vez su capacidad de contemplar el ser desinteresadamente.²¹

El *amor a la verdad* es el elemento extrarracional que subyace a todas las hipótesis y unifica los diferentes sistemas de ideas. La vocación de verdad es el principio genético justamente porque “está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racionales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias” (Nicol, 1980: 38).

Otro punto de contraste entre Gaos y Nicol es el concerniente a la radiografía de la verdad.²² En este punto, el autor catalán se propone tematizar la relación entre verdad e historia. Considero que la reflexión de esta relación es muy importante, pues por

21 Las motivaciones de la filosofía encuentran una explicación diferente en Gaos y en Nicol: el primero, aludirá a la soberbia como el motor de aquella; mientras que, el segundo, apelará a esta vocación dialógica y desinteresada por la verdad. Uno apelará al afán de dominio; mientras que el otro, al amor.

22 En este debate, Gaos defiende la idea de una verdad singular e intransferible, mientras que Nicol trasciende la soledad, reconociendo que la expresión es el ámbito de la verdad.

ella la filosofía de Nicol encuentra una salida aceptable al problema del relativismo y la temporalidad de la verdad, pregonado por Gaos y otros. El conocimiento, siendo histórico, no tiene que dejar de ser verdadero ni reducirse a una confesión personal para mantenerse a flote en la vanguardia del pensamiento.

La inquietud por tematizar la verdad y la historia se debe a la situación que guarda la filosofía y la ciencia en el primer tercio del siglo xx. El panorama que se extiende frente a los ojos de éste es la relativización generalizada del conocimiento. La ausencia de principios marca una severa crisis en las ciencias. Se diría que por causa de esto, la idea del hombre entra en crisis y la ciencia deambula desprovista de principios. Nicol dice: “Al entrar en crisis la idea [metafísica] tradicional del hombre, la concepción de su ser como *ser*, ha entrado también en crisis la idea de la verdad” (1997: 41). La consigna que el autor catalán asume frente a este panorama tiene como propósito revertir o mesurar esta relativización. En este sentido, Nicol dirá que si bien es cierto que Gaos no se reconoce como historicista ni existencialista, por su modo singular de concebir la práctica filosófica, comparte cabalmente la indumentaria del relativismo.

El autor de la *Metafísica de la expresión* dice que la adquisición de la historicidad como nota del conocimiento es una ganancia que no posee precedente, pero no por ello la verdad tiene que asumir como destino la relatividad como nota fundamental. Contra Gaos, afirma que si toda verdad es relativa, entonces no hay verdad. Así, todo sería verdadero en tanto que cada persona tendría su verdad. No obstante, para mesurar esta pretensión es necesario decir que en la verdad, ciertamente, se da la incidencia de lo histórico, pero junto con esto subsiste algo permanente; de tal forma que la incidencia de la permanencia y el cambio tienen lugar justamente en la verdad.

La verdad es de hecho, histórica y relativa. Pero el haber descubierto que ninguna verdad de teoría puede valer para siempre y para todos, no destruye la verdad. Pienso que la verdad es esencialmente histórica, porque incluye un factor o elemento de creación espiritual. Pero este factor no elimina la presentación o representación de lo real, en que la verdad consiste también esencialmente. (Nicol, 1997: 334)

La verdad es histórica en cuanto es una creación espiritual. Toda creación histórica es promovida por el espíritu. La historicidad de la verdad no es problema; sino explicar de qué manera puede una tesis poseer validez y al mismo tiempo ser histórica.²³

23 En la segunda réplica que Gaos (1992b: 265-266) realiza contra Nicol, éste se muestra perplejo ante un planteamiento como éste, pues no comprende de qué manera un conocimiento puede ser

¿Cómo se resuelve en Nicol este problema?, al respecto contesta:

Pero, si la ciencia es historia ¿cuál es el sentido de la verdad?, la historicidad no significa una mutación *integral* en el cuerpo de la ciencia. *Algo tiene que haber en ella de permanente; anticipemos que la verdad constituye necesariamente una forma de permanencia y es evidente a priori que los principios de la ciencia en general tienen que ser permanentes.* (Nicol, 2000: 39)

En sentido estricto, la verdad significa la presencia del ser. En ella tiene lugar la incidencia de una *póiesis* (en tanto creación del alma) y una *apófansis* (en cuanto que presentación) del ser. La verdad, justo por esto, es creación histórica y consiste en la presentación del ser. Esta última no es histórica, porque el ser no posee épocas: el ser es. En Nicol, el ser no es una hipótesis o producto de una inventiva teórica, es un hecho. El ser es la primera verdad de hecho y la más segura de las posesiones del hombre.

Nicol distingue entre verdad de hecho y verdad teórica. La última es esencialmente caduca por dos razones: por ser en sí misma una creación del espíritu y por ser explicativamente insuficiente; por ello toda teoría es provisional. Por su parte, la verdad de hecho posee como nota distintiva no haber sido producida por la razón, es decir, no es una creación teórica y, por esto, al no ser una hipótesis, no es materia *disputata*. La verdad en Nicol, a diferencia de Gaos, no precisa de un representante.

Finalmente, con el empeño de avizorar un poco más la diferencia entre la verdad solipsista de Gaos y la verdad objetiva de Nicol, cabe agregar sólo un comentario acerca de la noción de *expresión* y la dimensión dialógica de la verdad. De acuerdo con el autor catalán, el conocimiento nunca se logra en solitario; la verdad no es la llana *adecuación* entre el objeto y un sujeto. El conocimiento es una operación dialéctica. Aclaro que éste adjetivo no compete a cualquier forma del ser, el ser

verdadero e histórico, la única posibilidad que ve Gaos es que la verdad se vuelva sustancial. No obstante, Nicol está pensando en otra dirección: una proposición puede ser histórica y verdadera porque, como producción simbólica, es una creación de un sujeto simbólico en un tiempo, pero también, cada proposición cumple cabalmente con la consigna de manifestar apofánticamente la verdad de la presencia del ser. Toda vez que la presentación del ser se hace siempre, en común, mediante el *logos*. La presencia del ser no es una creación teórica, sino el dato de donde surge toda posibilidad teórica. La potencia del ser es una verdad de hecho, es decir, es una verdad permanente que subyace a toda verdad histórica. Esto nunca lo comprendió Gaos.

mismo no es dialéctico: sólo el hombre lo es. “La dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablan dialécticamente. El hombre es constitutivamente dialéctico” (Nicol, 2001: 192). Después agrega: “los hombres son dialécticos por el hecho de que hablan” (2001: 193). El *logos* siempre se encuentra en proceso de transición e intencionalmente dirigido hacia otro ser lógico. Al nombrar las cosas, el hombre lleva a cabo una operación compartida, la expresión es el intermediario entre los interlocutores, quienes al pronunciarse interactúan dialécticamente entre sí y en conjunto con lo ajeno; mediante el *logos* el individuo sale de su encierro.²⁴ La verdad no puede ser únicamente para mí. Ésta no podría ser tal si nadie pudiera comulgar con ella, para asentir o discrepar de la misma. La discrepancia es un hecho que presupone el entendimiento en torno a una realidad común. Por esto, la radiografía de la verdad, en el autor catalán, queda trastocada.

[Ésta] jamás puede efectuarse por un sujeto solo, a solas con *su* realidad, y sin la cooperación lógica o verbal del “otro”. Si el conocimiento fuera *mi* conocimiento, y la verdad *mi* verdad, no habría de hecho ni verdad ni conocimiento. La verdad es comunidad en tanto que es efectiva comunicación. Mi entendimiento no entiende la realidad sin el concurso ajeno. (Nicol, 1997: 335)

Mediante esta noción de verdad como comunidad, Nicol reitera una vez más la plena unicidad del ser. Esto se debe al acertado reconocimiento de la *expresión como modo inalienable del ser del hombre*, pues por ésta tiene lugar una doble conjunción: la de los parlantes entre sí y la de éstos con lo ajeno. En primer lugar, por la expresión cada uno de los mortales se singulariza, al tiempo que hace visible la forma universal del ser humano: “En la expresión, y sólo en ella, se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo óntico singular de cada existencia” (Nicol, 1974: 197); esto es, la expresión es, al mismo tiempo, el principio de individuación y el principio de universalización, pues por ella cada uno se hace distinto y a la vez común. La conjunción entre los parlantes manifiesta que cada uno ha de asumir la consigna de actuar o de expresarse ante los demás, conociendo que la expresión obedece a la insuficiencia ontológica originaria del hombre, pues ésta es la forma de un ser insuficiente en sí mismo: “*el hombre expresa porque tiene que morir*, la expresión es consecuencia de esa mermada condición ontológica del hombre” (Nicol, 1974: 17); al

²⁴ Gaos siempre se resistió a esta amonestación realizada por Nicol, se molestó cuando el autor catalán habló contra el aislamiento humano (*cf.* Gaos, 1992b: 254).

expresarse cada hombre se va complementando con la posibilidad que representa la presencia de su semejante; es decir, en la expresión cada uno ofrece al otro su ser, al tiempo que solicita también la entrega del prójimo: “La expresión es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena” (Nicol, 1974: 18).

El hombre es dialéctico porque existe, irremediabilmente, dando y recibiendo el ser: requiere expresar para ser. No obstante, la expresión revela un doble fenómeno, a saber, el ser que se expresa y al que se hace referencia en la expresión (lo ajeno). Al respecto, Nicol dice: “en la expresión [están presentes] el ser quien expresa, y el ser que se hace común en el acto comunicativo” (1974: 29). El ser se entiende como primera evidencia, el cual es adquirido a través de la expresión, siempre que alguien se expresa, revela la presencia del ser.²⁵ Por esto, el autor menciona que la metafísica de la expresión puede ser considerada como una ontología del hombre, pero también como un nuevo comienzo para la filosofía, en virtud de que la primera evidencia “se obtiene precisamente mediante un acto expresivo o comunicativo” (Nicol, 1974: 122). Con la expresión se lleva a cabo la reunión del ser, mediante ésta quedan entrelazados los parlantes entre sí, y éstos a su vez quedan relacionados con lo ajeno. En ésta se reitera la reunión original entre el *logos* y lo ajeno. Debe recordarse que para Nicol sólo hay un ser y todo acaece en él. En el ser ya estamos desde luego y desde siempre. “La expresión es un nexo efectivo de cada uno con todos y con todo: en ella se manifiesta la interdependencia y solidaridad de todo lo que existe” (Nicol, 2003: 19). Entonces, mediante el *logos* se logra reafirmar la reunión total y cabal del ser. Cada acto lógico reitera la indesglorabilidad y coincidencia del ser consigo, en tanto que por la expresión, logran cumular el *logos* y lo ajeno. Por el *logos* el ser converge consigo mismo. La consecuencia antropológica es que el hombre ocupa un lugar preeminente. Se erige literalmente en el portavoz del ser.²⁶ El hombre existe hablando, en todo lugar y tiempo, acerca de la verdad de la presencia del ser.

BREVE JUICIO

A continuación esbozaré tres breves juicios en torno al contraste entre Gaos y Nicol. En primer lugar, concuerdo con José Luis Abellán, Miguel Ángel Martínez Quintanar, Sánchez Cuervo, entre otros, en que el legado de ambos autores puede interpretarse

25 Nicol (2001) propone un nuevo programa para la filosofía reconociendo que el ser no es problema, sino dato (punto de partida).

26 Para ahondar en el tópico de la expresión y la fenomeneidad del ser, véase González, 2015: cap. IV.

bajo dos signos diferenciados. Pues si bien es cierto que, como lo reconoce Aurelia Valero, el gran mérito de Gaos habría consistido “en haberse destacado como el maestro [de la filosofía] por antonomasia” (2015: 449), pues nadie desmontaba y exponía los sistemas de la tradición como él; también resulta cierto que el mérito de Nicol consistió en articular un sistema riguroso y estricto de filosofía. Considero que el lugar de estos autores en el contexto del pensamiento *hispanoamericano* contemporáneo está matizado precisamente por este juego de notas, a saber, Gaos sería el maestro por antonomasia, mientras que Nicol sería el filósofo por definición.

En segundo lugar, entre los dos autores se cierne una concepción contrastante acerca de la verdad y el conocimiento. Pese al desprestigio que ha tenido el relativismo, considero que cada una de estas concepciones posee su ámbito y grado de vigencia. Gaos afirma que la verdad ha de ser, ante todo, para mí, de tal suerte que ha de ser válida sólo para mí y nada más. Esto puede entenderse en virtud de que cada individuo constituye una perspectiva singular e irrepetible. Considero que, salvando la incomunicación en la que el autor de Gijón se hunde, podría avizorar desde aquí la imagen del conocimiento que hoy se despliega en las ciencias sociales, a saber, la imagen de un conocimiento provisional y relativo.

En el pensamiento de Nicol, subsisten simultáneamente tanto un ideal de la filosofía como conocimiento provisional, y como ciencia perenne, (González, 2010: 191 y ss.), su preeminencia epistemológica está volcada sobre las verdades de hecho, esto es, sobre el reconocimiento de los principios del conocimiento; y aun cuando asume la fenomenología dialéctica como el método de la razón, la arquitectura que en éste se pondera, remando contra el relativismo, apuesta por un modelo *cuasi* de bronce del conocimiento. Cabe subrayar que en éste se lleva a cabo una reforma y una apuesta por la revolución filosófica tomando como pauta el reconocimiento de que los principios de la ciencia, como el ser, no son hipótesis, sino verdades de hecho. La imagen del conocimiento en Nicol se asemeja al ideal clásico de las ciencias naturales y de la metafísica clásica. No obstante, en éste la filosofía, cimentada en un nuevo principio (la evidencia del ser), se arroja hacia el porvenir como un programa abierto de investigación.

Y en tercer lugar, resalto el hecho de que al ponderar cada uno su ideal de la filosofía se ven orillados a orientar su atención hacia direcciones distintas. Esto resulta curioso, pues en ambos autores se reitera la imagen filosófica socrática y platónica. Para Gaos, la flecha inquisitiva de la filosofía apunta hacia el interior del sujeto y, al igual que Sócrates, podría enarbolar sin problema la bandera del “conócete a ti mismo” como programa filosófico. Para Nicol, la cuestión se dirige hacia afuera

del sujeto, dando cuenta de lo ajeno y de lo propio a partir del encuentro con el otro, reiterando el ejercicio dialéctico, como en la obra de Platón.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Gaos, José (2012), “Sobre la vocación filosófica”, en Aurelia Valero Pie (coord.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 33-44.
- Gaos, José (2002), *Confesiones profesionales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José (1994), *Obras completas*, tomo XIV: *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José (1993a), *Curso de metafísica 1944*, tomo I: *Historicismo e inmanentismo*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gaos, José (1993b), *Curso de metafísica 1944*, tomo II: *Mi filosofía*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gaos, José (1992a), “De paso por el historicismo y el existencialismo”, en *Obras completas*, tomo IX: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 233-246.
- Gaos, José (1992b), “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena”, en *Obras completas*, tomo IX: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 247-306.
- Gaos, José (1990), “El pensamiento hispanoamericano”, en *Obras completas*, tomo VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José (1982a), *Obras completas*, tomo XVII: *Confesiones profesionales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José (1982b), *Obras completas*, tomo XIII: *De la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José (1951), “De paso por el historicismo y el existencialismo”, *Cuadernos Americanos*, año X, núm. 2, marzo-abril, pp. 122-135.

- González, Juliana y Lizbeth Sagols (1990), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Roberto (2015), *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología. Del animal simbólico a la idea del hombre como ser de la expresión*, Madrid, Editorial Académica Española.
- González, Roberto (2010), *Estructura de la ciencia y posibilidad del conocimiento a partir de Eduardo Nicol*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- González, Roberto (2002), *Retorno a la metafísica, entorno a los límites del logos ante el ser, Eduardo Nicol*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Horneffer, Ricardo (2009), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hurtado, Guillermo (2012), “Epílogo”, en Aurelia Valero (ed.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Llano Cifuentes, Carlos (2008), *Ensayos sobre José Gaos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matute, Álvaro (2002), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicol, Eduardo (2003), *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (2001), *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (2000), *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (1997), *La vocación humana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Nicol, Eduardo (1990), *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicol, Eduardo (1989a), *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (1989b), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (1980), *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (1974), *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Nicol, Eduardo (1951a), "Otra idea de la filosofía", *Cuadernos Americanos*, vol. LVII, núm. 3, mayo-junio, pp. 129-139.
- Nicol, Eduardo (1951b), "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", *Filosofía y Letras*, t. XXI, núm. 43-44.
- Ortega y Gasset, José (1992), *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa.
- Sánchez Cuervo, Antolín (2007), "Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVIII, núm. 112, pp. 105-134.
- Valero, Aurelia (2015), *José Gaos en México: una biografía intelectual 1938-1969*, México, El Colegio de México.
- Valero, Aurelia (2012), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Velasco Gómez, Ambrosio (2009), "La filosofía de la ciencia en Eduardo Nicol", en Ricardo Horneffer (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Xirau, Ramón (1980), "Los filósofos españoles transterrados", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Roberto Andrés González: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), actualmente presta sus servicios profesionales en la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades. Desarrolla las líneas de investigación en epistemología y antropología filosófica. Es autor de doce libros; así también, ha participado como coautor en por lo menos quince libros. Su último trabajo extenso publicado se titula: *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides* (México, Plaza y Valdés, 2015).

D. R. © Roberto Andrés González Hinojosa, Ciudad de México, julio-diciembre, 2017.